

# “JOAQUÍN DE FIORE Y SANTO TOMÁS DE AQUINO: IMPLICANCIAS ACTUALES DE UNA POLÉMICA”

## 1. INTRODUCCIÓN

Se ha señalado agudamente que Joaquín de Fiore, fundamentalmente a través de su escatología trinitaria, *“creó el conjunto de símbolos que gobierna la interpretación de la sociedad política moderna hasta el día de hoy”*<sup>1</sup>. Resulta adecuado, pues, recordar la terminante crítica que el Aquinense elaboró contra el mismo. Ello nos permitirá esbozar la proyección de dicha influencia en el actual proyecto secularista, que constituye el eje central del autodenominado “nuevo orden mundial” y, de acuerdo al Magisterio de la Iglesia, hacer valer la actualidad del Doctor Angélico, tal cual expresa Juan Pablo II en su Encíclica “Fides et Ratio”, como la **“novedad perenne del pensamiento de santo Tomás de Aquino”**<sup>2</sup>.

## 2. EL MARCO HISTÓRICO-DOCTRINAL

Joaquín de Fiore (1130-1202)<sup>3</sup> marca un hito fundamental en la polémica desarrollada en la Universidad de París (1254-1259), respecto a la denominada “Época del Espíritu Santo”. En 1215 el IV Concilio de Letrán condena su doctrina sobre Trinidad. En el año 1256, Santo Tomás, en defensa de las nuevas Órdenes Mendicantes, va a refutar la doctrina de las tres edades de Joaquín.

La doctrina de Joaquín tuvo notable resonancia en el mundo cristiano, ya que *“además de contener un sistema de ideas, encerraba un programa de reformas profundas en la Iglesia”*<sup>4</sup>. Así, *“causó, debido a sus implícitas consecuencias revolucionarias, violentos conflictos en el seno de la Iglesia Católica”*<sup>5</sup>., ya que implicaba una **real secularización milenarista de la esjatología cristiana**. Su doctrina logró congrega muchos discípulos y prosélitos entre clérigos, frailes y laicos. Señala Cruz Cruz, que *“incluso personalidades de la Curia Romana y de la Corte Imperial le prestaron una atención peculiar”*; llegando su influjo *“a sentirse a partir de 1240; especialmente entre los monjes franciscanos”*<sup>6</sup>.

En 1254 Gerardo de Borgo escribió un *Liber Introductorius in Evangelium Aeternum*, *“concebido para defender y divulgar las doctrinas de Joaquín”*. Fue este libro *“sobre el ‘Evangelium Aeternum’ el que causó la más enérgica intervención de la Iglesia contra la doctrina del calabrés”*<sup>7</sup>.

Según Rufus Jones que *“las visiones y revelaciones de Joaquín de Fiore y las profecías de la nueva época cayeron como sobre yesca, y tuvieron un efecto mágico entre sus discípulos y seguidores, que, en su nombre, produjeron una inmensa e inflamable literatura que alcanzó una extraordinaria difusión y ejerció una considerable influencia en las receptivas mentes de aquella época”*<sup>8</sup>.

Por tanto, debe señalarse que el denominado “joaquinismo” corresponde realmente a la doctrina que los discípulos, como el precitado Gerardo de Borgo, divulgaron sobre su maestro<sup>9</sup>, sin que esto implique obviar el propio pensamiento del Abad Joaquín, en virtud de la innegable trascendencia histórica que han tenido sus doctrinas.

## 3. CONTENIDOS PROPIOS DEL “JOAQUINISMO”: SU TEOLOGÍA TRINITARIA Y SU TEORÍA DE LA HISTORIA

Podemos esquematizar la doctrina de Joaquín centrándonos en dos ejes esenciales: **su elaboración teológica Trinitaria** y su implicancia en la historia concreta, es decir, **su teoría sobre las grandes divisiones de la historia de la humanidad**<sup>10</sup>.

Respecto del primer eje, Joaquín va a sostener que en la Santísima Trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, sean una esencia, una naturaleza y una sustancia, no debiendo interpretarse esta unidad *“como verdadera y propia, sino como colectiva y similitudinaria, como cuando se dice que muchos hombres son un pueblo y muchos fieles una Iglesia”*<sup>11</sup>. De este modo, atacaba la concepción aceptada de Pedro Lombardo, que había sostenido que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo *“es una cosa grande, que*

*no es engendrante ni engendada ni procedente*”<sup>12</sup>. Así, *“Joaquín comprometía la unidad divina y terminaba en una especie de triteísmo”*<sup>13</sup>.

El IV Concilio de Letrán condenó la doctrina trinitaria del “joaquinismo”<sup>14</sup>. Una serie de tesis del *“Evangelio Eterno”* de Gerardo y otro conjunto de proposiciones de Joaquín, son condenadas por una comisión de Cardenales (Anagni, 1255). Y en 1263, el Concilio de Arlés condenó en bloque toda la producción teológica del Abad Joaquín.

Respecto al segundo eje nuclear (**su teoría sobre la historia de la humanidad**), a la cual, Santo Tomás de Aquino criticó terminantemente, la misma puede ser sintetizada de la siguiente manera: Joaquín, fundándose en las palabras del Redentor *“Yo rogaré a mi Padre, y os dará otro Paráclito, a fin de que permanezca con vosotros eternamente”* (Juan, XIV, 16), presenta una visión profética de la historia, estableciendo tres épocas de la humanidad, asignándoles una teología y una cronología. Según esto, se da la sucesión de las “edades”, coincidente con la procesión de las Tres Personas de la Santísima Trinidad, divididas en tres períodos: el del Padre; el del Hijo; el del Espíritu Santo, que está por venir, que comienza con la propia predicación de Joaquín (1165) y anuncia el advenimiento de la Iglesia transformada, reformada, espiritualizada, que realiza el Evangelio Eterno y la perfección del ideal cristiano. Por obra del Espíritu Santo, para Joaquín, el Evangelio de Cristo debía adquirir un sentido puramente espiritual y en la última era de la historia, *“la Iglesia no constituirá ya una jerarquía clerical convertida en mundana, sino una comunidad monástica de santos, sucesores de San Benito, que curará al mundo en desintegración, mediante un esfuerzo último y definitivo”*.

Así, Joaquín hace corresponder al “triteísmo teológico” asumido un *“triteísmo histórico”*: *“si el Antiguo Testamento era figura del Nuevo, el Nuevo lo es a su vez de una tercera economía que reemplazaría a la segunda. Y si el Antiguo Testamento era la edad del Padre, y el Nuevo la del Hijo, había que esperar una tercera, la del Espíritu Santo”*. Según Joaquín, *“en esta tercera época, la Iglesia visible, sin ser destruida, será de alguna manera absorbida en la Iglesia espiritual; el orden clerical de la segunda edad podrá tener su sitio en el orden espiritual”*<sup>15</sup>. *“Ya no se ha de aceptar que hay dos partes del tiempo separadas por la llegada de la redención universal, es decir, un tiempo ante Christum y un tiempo post Christum, sino que el curso de la historia es tripartito”*<sup>16</sup>.

De Lubac ha remarcado otro aspecto importante por sus consecuencias erróneas. Joaquín, basándose en el texto de San Juan (16, 13): *“Cuando venga aquél, el Espíritu de la verdad, os guiará hacia toda la verdad”*, y omitiendo la continuación de estas palabras de Jesús, fundamentalmente su afirmación *“Él me glorificará porque recibirá de lo mío y os lo anunciará”* (Juan 16, 14), concluye **que llegará un tiempo en que Cristo desaparecerá ante la revelación del Espíritu**. Por eso, de Lubac advierte que no sólo la elaboración de Joaquín atenta contra el misterio de la Iglesia, sino también contra el mismo Cristo, ya que separa peligrosamente de Cristo al Espíritu, aunque afirma que éste es enviado por aquél. De ahí que de Lubac afirme que el error primero y fundamental de Joaquín es **“cristológico” antes que “trinitario”**<sup>17</sup>. Y en otra obra expresa: *“Existen dos modos de separar a Cristo de su Espíritu: el soñar con un Reino del Espíritu que llevaría más allá del Cristo, y el imaginar un Cristo que remitiría siempre más acá del Espíritu”*<sup>18</sup>.

De este modo, en el pensamiento “joaquínista” marcó una verdadera crisis del pensamiento histórico medieval. Su discípulo Gerardo de Borgo, en su *Libro Introductorio al Evangelio Eterno* (obra condenada por la Santa Sede y hoy perdida), llegó a expresar que *“el sacerdote del Evangelio Eterno es Joaquín, al igual que Cristo lo fue del Nuevo Testamento. El Espíritu Santo se ha retirado desde el año 1200 de los dos anteriores Testamentos, los cuales habrán de ser reemplazados por el Evangelio Eterno. Esto significa que el Evangelio de Cristo no es el Evangelio del Reino de Dios y, por tanto, no puede edificar la verdadera Iglesia Espiritual”*<sup>19</sup>.

Así, las ideas primigenias de Joaquín, fueron más tarde, interpretadas por *“hombres de los siglos XIII y XIV, los franciscanos espirituales”*, quienes *“habían de deducir las consecuencias revolucionarias,*

*reconociendo a Joaquín como al nuevo Juan Bautista, anunciando a San Francisco como el novus dux de la última dispensación, e incluso como al ‘nuevo Cristo’. Para ellos, en verdad, la Iglesia clerical tocaba a su fin*<sup>20</sup>.

Las implicancias del “joaquinismo” se introducen en la historia, abarcando la propia sociedad política, afirmando que en la edad postrera, la del Espíritu santo, se dará la instauración del Reino de Dios **dentro de la Iglesia temporal**. La concepción clásica agustiniana, que fijaba claramente la esperanza cristiana en un **fin metahistórico**, va en el “joaquinismo” a temporalizarse en un **fin intrahistórico**.

#### 4. LA CRÍTICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

El Doctor Angélico, frente al pensamiento de Joaquín de Fiore y del “joaquinismo”, vio cual era el **eje central del error joaquinista: partir de considerar superada o caduca la Nueva Ley (el Evangelio de Jesucristo)**. Su refutación es terminante: admitir esta caducidad significaría considerar **superada toda la economía del Nuevo Testamento, lo que implicaría la necesidad de una nueva revelación que, como tal, sería sustitutiva y superadora del propio Evangelio de Cristo**.

Aceptada esta premisa, los corolarios surgen claramente: se haría imprescindible la transformación sustancial de toda la Jerarquía eclesiástica, ya que el sacerdocio de la Nueva Ley Evangélica debería ser sustituido por otro sacerdocio distinto, como fue sustituido el sacerdocio levítico por el sacerdocio cristiano. Además, toda la economía sacramental de la Iglesia se transformaría en un tipo de una economía de la salvación, que se establecería en la última época proclamada por el “joaquinismo”, la del Espíritu Santo.

Santo Tomás advierte que el admitir la abrogación y la caducidad de la Nueva Ley, y su sustitución, parte de una **inmanentización histórica del Evangelio**. Por ello, el Aquinense *“sólo va a tratar sistemáticamente el tema de la caducidad de la Nueva Ley, porque constituye el nudo gordiano del joaquinismo*<sup>21</sup>.

Señala que el punto de arranque del “joaquinismo”, es decir, sostener la abrogación y la caducidad de la Nueva Ley, es falaz y erróneo, pues se basa en una incorrecta exégesis bíblica<sup>22</sup>. El Doctor Angélico, en primer lugar, **analizó la doctrina trinitaria de Joaquín**. Advirtió que **de la misma se desprendería el “triteísmo histórico”**: *“la periodización de la historia de la salvación en tres épocas”*<sup>23</sup>. Santo Tomás enjuicia severamente la interpretación de Joaquín respecto a Pedro Lombardo, afirmando que el calabrés *“no estaba preparado para tratar con rigor los aspectos más sutiles de las verdades de la fe”*<sup>24</sup>.

Para Santo Tomás, en el Abad Joaquín comete, no sólo una incorrecta interpretación del pensamiento de Pedro Lombardo, sino un **grave error teológico**, pues **compromete la propia unidad esencial de la Santísima Trinidad**<sup>25</sup>.

Y en la *Suma Teológica*, cuando examina las relaciones de las Personas Divinas con respecto a la esencia, señala *“que el Abad Joaquín cayó en error acerca de esto, asegurando que, así como se dice, ‘Dios engendró a Dios’, también puede decirse que la esencia engendró a la esencia (...) Más en esto se engañó, porque, para juzgar de la verdad de una expresión, es preciso considerar no solamente lo significado, sino también el modo de significar, según lo dicho. Puesto que, aunque Dios es lo mismo que la deidad, sin embargo estas dos palabras no tienen el mismo modo de significar: porque el nombre ‘Dios’, significando la esencia divina, puede naturalmente y según su modo de significación convenir a la persona; y así lo que es propio de las personas puede por lo mismo predicarse del nombre ‘Dios’, y decirse que Dios es engendrado o que engendra (a. 4); más la palabra esencia no puede según su modo de significación designar a la persona, dado que significa la esencia en forma abstracta”*<sup>26</sup>.

El Aquinense, analiza la cuestión nuclear de la posibilidad de la caducidad de la Nueva Ley en la *Suma Teológica*<sup>27</sup>. Se plantea **“si la ley nueva durará hasta el fin del mundo”**, o si, por el contrario, en

el decurso del tiempo será reemplazada por otra. Comienza señalando los argumentos esgrimidos a favor de la caducidad de la Nueva Ley, que son **claramente joaquinistas**. Analicemos brevemente su argumentación.

1) El primer argumento lo expone Santo Tomás diciendo que *“parecería que la ley nueva no hubiese de durar hasta el fin del mundo, porque: 1° Como dice el Apóstol (I Cor. 13, 10), cuando viniere lo que es perfecto, abolido será lo que es parcial. Pero la ley nueva es parcial, pues dice (v. 9), porque en parte conocemos y en parte profetizamos. Luego, la ley nueva deberá ser abolida, sucediéndola otro estado más perfecto”*<sup>28</sup>. Resulta claro que para Gerardo las palabras de San Pablo correspondían a la segunda época o tiempo del mundo, la edad del Hijo, caracterizada por la fe e interpreta en ellas el anuncio profético de la tercera época, la edad del Espíritu Santo, caracterizada por la caridad. **Esta interpretación era, además, del propio Joaquín de Fiore**. Y la Comisión de Anagni, en su Protocolo, cita otras expresiones de Joaquín anunciando la plenitud de la perfección en la edad del Espíritu Santo, basándose en las anteriores palabras paulinas.

A este argumento, el Angélico contesta afirmando que *“hay tres estados del hombre: primero, el de la antigua ley; segundo, el de la nueva ley, y el tercer estado sucede no en esta vida, sino en la futura, es decir, en la patria [es decir, en el Cielo]. Pero, así como el primer estado es figural e imperfecto respecto del estado del Evangelio, así este estado es figural e imperfecto respecto del estado de la patria; el cual llegado, quedará anulado éste, como se dice (I Cor. 13, 12): ahora vemos como por espejo en enigma, pero entonces cara a cara”*<sup>29</sup>. Por tanto, Santo Tomás rechaza este argumento basándose en que la plenitud de la perfección se dará en el más allá, y no en una determinada época histórica. Es, pues, una plenitud “metahistórica”.

2) El segundo argumento lo expresa Santo Tomás afirmando *“el Señor (Juan 16, 13) prometió a sus discípulos en el advenimiento del Espíritu Santo Paráclito el conocimiento de toda la verdad Mas la Iglesia no conoce aún toda la verdad en el estado del Nuevo Testamento. Luego, debe esperarse otro estado en el que se manifieste toda la verdad por el Espíritu Santo”*<sup>30</sup>. Estamos ante otra tesis netamente joaquinista, cuyo eje de interpretación es la expresión evangélica “omnem veritate” (“toda la verdad”). El Aquinense examina con profundidad esta posición joaquinista, recordando que ya el Montanismo y los Maniqueos afirmaban algo similar, es decir, que la promesa de Jesucristo sobre el Espíritu Santo no se cumplió perfectamente en los apóstoles, y responde: *“...que inmediatamente después de la glorificación de Cristo en su resurrección y ascensión fue dado el Espíritu Santo. Y por esto también se excluye la ilusión de cualesquiera que dijeren que debe esperarse otro tiempo, a saber, el del Espíritu Santo”*. Por eso, expresa que *“enseñó el Espíritu Santo a los Apóstoles toda la verdad acerca de aquellas cosas que pertenecen a la necesidad de la salvación, es decir, lo que se debe creer y obrar. Más no les enseñó todos los acontecimientos futuros, pues esto no les correspondía, según aquello (Act. I, 7), no os toca a vosotros saber los tiempos o los momentos, que puso el Padre en su propio poder”*<sup>31</sup>. La tesis de Santo Tomás refuta de raíz la pretensión joaquinista de una “superación” o “suplantación” de la misión cristológica.

3) El tercer argumento lo enuncia Santo Tomás en los siguientes términos: *“Así como el Padre es otro que el Hijo, y éste distinto del Padre; así el Espíritu Santo es distinto del Padre y del Hijo. Pero hubo cierto estado [es decir, una época] conveniente a la persona del Padre, cual fue el estado de la antigua ley, en el que los hombres aspiraban a la generación [es decir, en la que los hombres tenían la misión de engendrar]. Igualmente también hay otro estado conveniente a la persona del Hijo, que es el estado de la nueva ley, en el cual son principales los clérigos dedicados a la sabiduría, que es apropiada al Hijo. Luego, habrá un tercer estado [es decir, una tercera época] del Espíritu Santo, en el cual dominarán los varones espirituales”*<sup>32</sup>. En este enunciado, Santo Tomás comprende las tesis centrales del pensamiento del Abad Joaquín<sup>33</sup>, y expresa *“que la ley antigua no solamente fue del Padre, sino también del Hijo; porque Cristo era figurado en la ley antigua. Por lo que dice el Señor (Juan 5, 46): si creyeseis en Moisés, también quizá me creerías a mí; pues él escribió de mí. Igualmente también la ley nueva no sólo es de Cristo, sino también del Espíritu Santo, según aquello (Rom. 8, 2), ley del Espíritu de vida en Jesucristo. Luego, no debe ser superada otra ley, que sea del Espíritu Santo”*<sup>34</sup>.

4) El cuarto argumento lo enuncia el Angélico afirmando: *“El Señor dice (Mat. 24, 34), será predicado este Evangelio del Reino por todo el mundo, y entonces vendrá el fin. Pero el Evangelio de*

*Cristo ha sido ya predicado en todo el mundo, y sin embargo aún no ha venido el fin. Luego, el Evangelio de Cristo no es el Evangelio del Reino, sin que habrá otro futuro Evangelio del Espíritu Santo, como otra ley*<sup>35</sup>.

La respuesta del Angélico se centra en marcar el **sin sentido de contraponer el Evangelio de Cristo y el Evangelio del Reino**, puesto que Cristo mismo anunció la proximidad del Reino de Dios.

Santo Tomás explica cómo debe entenderse el concepto de “predicación del Evangelio de Cristo”, expresando: *“que como Cristo en seguida al principio de la predicación evangélica dijese (Mat. 3, 2), se ha aproximado el reino de los cielos, es altamente insensato decir que el Evangelio de Cristo no es el Evangelio del reino. Mas la predicación del Evangelio de Cristo puede entenderse de dos modos. De un modo en cuanto a la divulgación del conocimiento de Cristo, y así fue predicado el Evangelio en todo el orbe aun en tiempo de los Apóstoles, como dice el Crisóstomo (Hom. 76, in Matth.). Y según esto que se añade, y entonces será la consumación, se entiende de la destrucción de Jerusalén, de la cual entonces hablaba a la letra. De otro modo puede entenderse la predicación del Evangelio en todo el orbe con pleno efecto, esto es, que en cada nación se funde la Iglesia. Y en este sentido, como dice San Agustín (Epíst. ad Hesych. 197 o 78 antig.), todavía no ha sido predicado el Evangelio en todo el mundo, sino que verificado esto vendrá el fin del mundo*<sup>36</sup>. Así, Santo Tomás puntualiza la imposibilidad de la pretensión joaquinita de fundar sobre la revelación esa necesidad de otro evangelio que sustituya al canónico, antes de la consumación de los siglos.

Luego de analizar las objeciones y las respuestas a las mismas del Doctor Angélico, vamos a desarrollar su elaboración respecto a la variación de los estados del mundo. Expresa: *“Debe decirse que el estado del mundo puede variarse de dos modos: De un modo, según la diversidad de la ley. Y así a este estado de la nueva ley no sucederá ningún otro estado. Porque al de la ley antigua sucedió el estado de la ley nueva, como lo más perfecto a lo más imperfecto. Y ningún estado de la presente vida puede ser más perfecto que el estado de la nueva ley. Porque nada puede estar más próximo al fin último que lo que a éste conduce inmediatamente. Y esto hace la ley nueva, según lo que dice el Apóstol (Hebr. 10, 19): por tanto, hermanos, teniendo confianza de entrar en el santuario por la sangre de Cristo, que nos ha iniciado en el camino nuevo, llegamos a Él*<sup>37</sup>. Como ha escrito Ratzinger, resumiendo la posición de Santo Tomás, *“a las especulaciones del Abad calabrés [el Angélico] opone el cristocentrismo de la Escritura y de los padres; la solución del problema se llama simplemente: Cristo*<sup>38</sup>.

Santo Tomás, en suma, **excluye de manera terminante la tesis triteísta histórica**. Como señala Meinvielle, *“la enseñanza de Santo Tomás, bien fundada en la palabra de Dios, se opone a cuatro tesis de Joaquín de Fiore. Que la historia se cumple por la historia. Que la historia está abierta a algún acontecimiento histórico verdaderamente nuevo. Que el proceso histórico se haya de desarrollar en una cronología trinitaria. Que haya una lógica cristiana de la historia*<sup>39</sup>. Así, Santo Tomás supo captar las nefastas consecuencias de la elaboración del “joaquinismo”, al oponerse a las cuatro tesis básicas precisadas, **tesis que cuando se produce el proceso de secularización moderna, encontrará bases “joaquinitas” para su desarrollo, incluso en el ámbito propio de la teología**.

## 5. LA INFLUENCIA DEL “JOAQUINISMO” EN EL PROYECTO SECULARISTA MODERNO

Henri de Lubac ha realizado un acabado estudio de la influencia del “joaquinismo” en la conformación del pensamiento moderno, cuya esencialidad está dada por la **introducción del principio de inmanencia como “dogma” rector del querer y el vivir de la cultura hoy vigente**. El título mismo de su obra es expresivo de una realidad innegable. Al denominarla *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, nos indica cual fue la innegable influencia del “joaquinismo” y su concepción trinitaria de la historia, no solamente en su nacimiento y consolidación inmediatas, sino fundamentalmente, en las vastas repercusiones reales que ha tenido y tiene en la actualidad. Su influencia, más allá de las intenciones espirituales y místicas de su creador y de sus discípulos, se presenta como una realidad innegable. Se

puede afirmar que esa influencia ha ido sufriendo una **metamorfosis constante**, abarcativa no solamente del corpus mismo de la Iglesia Católica, sino que también ha sido conformativa del pensamiento secularista laicizante de la modernidad. Por eso, puede acertadamente expresar de Lubac que el pensamiento de Joaquín, *“en la variedad de formas que ha adoptado, sabias o populares, ha constituido uno de los hitos principales en el camino que conducía la secularización, es decir, a la desnaturalización de la fe, del pensamiento de la acción cristianas”*. Y, además, *“ha servido también de suplemento o de sustituto ‘místico’ a diversos procesos de racionalización que no podían por sí mismos despertar el entusiasmo necesario para su realización”*<sup>40</sup>.

Se puede afirmar que no estaba en la intención de Joaquín tales resultados o derivaciones; se puede sostener que su intención fue establecer una relación entre la teología trinitaria y la teología de la historia, con fines admirables de posibilitar una auténtica realización histórica del cristianismo; se puede pensar que su elaboración estaba guiada por un auténtico deseo de renovación espiritual cristiana. **Pero no se puede negar que los corolarios lógicos de su pensamiento contenían los gérmenes que hoy vemos vigentes**. Bien escribe de Lubac que *“sin que su autor haya podido darse cuenta, el Espíritu iba a ser enarbolado contra la Iglesia de Cristo y, por una consecuencia fatal, contra el mismo Cristo, gracias a una ‘superación’ del Cristo y de su Iglesia, o al menos por cien formas totalmente distintas de comprenderlos. Y desde entonces este Espíritu cuyo reino celebraba él por adelantado, no sería ya el Espíritu Santo”*<sup>41</sup>.

De este modo, más allá de la Edad Media, el pensamiento de Joaquín va a acentuarse en los siglos posteriores y va a ser decisivo en la conformación del denominado “mundo moderno”. **Sus ideas centrales van a ser reasumidas, reinterpretadas, pero con un claro intento subversivo del orden natural y sobrenatural**. Y la gran teología de la historia elaborada por San Agustín tuvo en la posteridad un influjo mucho menor que la de Joaquín, y esto hasta tal punto, que Moltman podía escribir en 1965 que *“Joaquín está más vivo que Agustín”*, llegando a afirmar H. Mottu que Joaquín es el representante de la *“edad teológica de la revolución”*, inaugurando en alguna forma la visión moderna de la historia<sup>42</sup>. Por eso, si bien su utopía, pese a sus graves falencias, seguía siendo la de un hombre medieval, inspirada en la Virgen María, auténtico modelo de silencio interior, de fe pura y contemplante, **en la lógica errónea de su punto de partida se encontraban los gérmenes que llevarían a una serie de metamorfosis que harían prácticamente irreconocible su elaboración primigenia**. Así, *“el anuncio del tiempo del Espíritu, que se expresa claramente por vez primera en la obra de Joaquín, se prolonga hasta nuestros días caracterizando muchas doctrinas, muchas aspiraciones, muchos movimientos cuya fuente principal es precisamente esta obra (...) En la larga secuencia de sus metamorfosis, acabará siendo irreconocible. Incluso acabará por transformarse en su contrario, a partir del día en que lo que el abad de Fiore concibiera como la obra del Espíritu sea considerada como algo que llegará por las fuerzas inmanentes del mundo o será realizado por la sola acción del hombre”*<sup>43</sup>.

Como indicamos al principio de nuestra ponencia, Voegelin señaló que Joaquín de Fiore, fundamentalmente a través de su escatología trinitaria, *“creó el conjunto de símbolos que gobierna la interpretación de la sociedad política moderna hasta el día de hoy”*<sup>44</sup>. Este autor, luego de analizar como se elaboró la victoria del cristianismo sobre el paganismo, y como la concepción agustiniana de la Iglesia, sin cambios sustanciales, permaneció actuando efectivamente hasta el final de la Edad Media, señala que *“la sociedad cristiana de Occidente se articulaba, pues, en los órdenes espiritual y temporal, con el Papa y el Emperador como sus representantes supremos tanto en el sentido existencial como en el trascendental”*, enfatiza que de esta sociedad, *“con su sistema establecido de símbolos, surgieron los problemas específicamente modernos de la representación con la nueva aparición de la escatología del Reino...”*. Aquí es donde, como ya señalamos, la elaboración joaquinista *“rompe la concepción agustiniana de la historia e introduce un nuevo reino del Espíritu dentro de la historia misma hacia donde converge todo el devenir histórico”*. Ello indica la influencia joaquiniana en el desarrollo posterior moderno, ya que su concepción involucra una **nueva simbología** frente a la ya establecida. Voegelin expresa que *“como variación de este símbolo son reconocibles la periodización humanística y*

*enciclopédica de la historia en antigua, medieval y moderna; las teorías de Turgot y Comte sobre la sucesión de las fases teológica, metafísica y científica; la dialéctica de Hegel sobre los tres estadios de la libertad y plenitud autorefleja; la dialéctica marxista con sus tres fases del comunismo primitivo, la sociedad de clases y el comunismo final, y por último, el símbolo nacional-socialista del Tercer Reich...”<sup>45</sup>.*

Para Voegelin, “*el segundo símbolo es el del caudillo*”, símbolo que “*costró realidad inmediata en el movimiento espiritual de los franciscanos, quienes vieron en San Francisco el cumplimiento de la profecía de Joaquín. Las especulaciones del Dante sobre el ‘Dux’ de la nueva edad espiritual vinieron también a reforzar su eficacia. Luego es identificable en las figuras paracléticas, los ‘homines espirituales’ y ‘homines novi’ del final de la Edad Media, el Renacimiento y la Reforma; puede discernirse como uno de los componentes del ‘príncipe’ maquiavélico; en el período de la secularización surge de nuevo en los superhombres de Condorcet, Comte y Marx, hasta llegar a dominar la escena contemporánea con los dirigentes paracléticos de los nuevos reinos*”<sup>46</sup>.

El tercer símbolo lo constituye el del profeta de la nueva era y el cuarto símbolo es el de la fraternidad que se realizará en la historia con el descenso del Espíritu Santo. Así, el Abad de Fiore se constituía en el nuevo profeta y concebía la nueva edad como una fraternidad de frailes. Rotundamente, la estructura de la historia es transformada. Como señala Meinvielle, “*con la especulación joaquímica, el proceso histórico se inmanentiza y saca de sus mismas entrañas una edad nueva del Espíritu*”<sup>47</sup>. Así, “*la idea de un cumplimiento radical inmanente creció más rápidamente en un largo proceso que puede ser llamado ‘del humanismo al Iluminismo’; sólo en el siglo XVIII con la idea del progreso, tuvo crecimiento la significación en la historia y se hizo un fenómeno intramundano, sin irrupciones trascendentales. Esta segunda fase de inmanentización puede ser llamada de ‘secularización’*”<sup>48</sup>.

Es posible concluir que **mientras más se desarrolla el denominado “mundo moderno”, más se evidencia la creciente secularización del pensamiento de Joaquín**. Como sintetiza el Padre Sáenz, “*al ‘Evangelio eterno’ sucede la ‘filosofía eterna’, la ‘ley de la naturaleza’. Y así se fue cambiando el lenguaje o, lo que es más grave, se mantuvo el lenguaje, pero con otro contenido. Bajo el nombre protector del ‘Evangelio eterno’ se ponía otro Evangelio totalmente distinto, el de un ‘cristianismo sin misterios’*”<sup>49</sup>.

Así, Lessing, Kant, la Masonería, el romanticismo alemán y Hegel, adoptarán, expresa o implícitamente, la perspectiva histórica de Joaquín de Fiore. Por eso resulta adecuado afirmar con Juan Cruz Cruz, que “*el planteamiento del joaquinismo ha dejado una herencia importante dentro de la de la filosofía de la historia*”<sup>50</sup>. Y el autor español señala cuatro aspectos claves de esa herencia:

1° “*Ha creado el símbolo de la tercera fase, o sea, la época de la plenitud histórica, de perfección social. La historia humana que se prolonga después de Cristo vendría a ser insatisfactoria y vacía: la verdadera historia que cura el tiempo y lo perfecciona está todavía por venir sobre la tierra*”<sup>51</sup>. Por tanto, Joaquín y el “joaquinismo” configuran un “*milenarismo intrahistórico*”<sup>52</sup>, convirtiéndose en antecedentes de las elaboraciones de Lessing, Hegel, Comte y Marx, como antes señalamos.

2° “*Ha suscitado la idea del progreso universal y necesario hacia esa fase intrahistórica*”.

3° “*Ha instituido la figura del precursor, del profeta de salvación, del caudillo de la tercera edad (San Benito era para Joaquín el ‘dux’ de la nueva edad)*”.

4° “*Ha introducido la idea de que por el propio impulso de la historia quedarán transformados los hombres, los cuales vivirán una fraternidad universal sin necesidad de autoridad institucional*”. Juan Cruz Cruz ve en el joaquinismo el más claro antecedente de “*la transformación y desaparición del Estado en una fase de plenitud, propugnada por Marx*”<sup>53</sup>.

Aníbal Fosbery, al analizar **los diversos modelos de sociedades laicas en la modernidad**<sup>54</sup>, sintetiza tres expresiones de las mismas, productos del proceso de secularización y desacralización del mundo occidental. Sostiene que estos “*modelos de sociedades laicas que aparecen, no pueden entenderse sin*

*prestar atención a la influencia que tienen los movimientos gnósticos en la formación de la modernidad*<sup>55</sup>, basándose expresamente en el análisis precitado de Voegelin. Para Fosbery, *“tres modelos reconocemos (...), que tienen su origen en el secularismo y que quieren expresar, cada uno a su manera, el sentido último de la modernidad como una forma de plenitud histórica inmanentista e intra-mundana: el nacional-socialismo,(...); el marxismo-leninismo (...); y el de la sociedad laica americana...”*<sup>56</sup>. El primer modelo, fenece en la segunda guerra mundial. El segundo modelo entra en crisis como resultado del *“desbalanceamiento que provocan los Estados Unidos, presionando con el tema de los derechos humanos, desde la comunidad internacional, durante la gestión del presidente Carter (1977-1989). Posteriormente, Reagan (1981-1989) instala el conflicto en el marco del desarrollo tecnológico-militar. La ‘guerra de las galaxias’ termina vaciando el poder económico ruso, que no alcanza a competir con los yanquis. No hay duda que la utopía se cumple. Washington tenía razón cuando afirmaba que los Estados Unidos eran la Nueva Jerusalén designada por la providencia para ser el teatro donde el hombre debe alcanzar su verdadera talla. Los rusos no la alcanzan y por eso son vencidos”*. Y concluye Fosbery que *“Occidente se identifica con el modelo de sociedad laica americana porque sólo los Estados Unidos cuentan con los tres poderes necesarios para solventar un imperio: el poder político, el poder militar y el poder económico”*<sup>57</sup>. Ahora bien, para Fosbery, estos tres modelos configurativos del orden social-político-cultural modernos, reconocen una inspiración esjatológica común: *“estas tres formas antagónicas de sociedades laicas tienen (...) una inspiración esjatológica común en el milenarismo de Joaquín de Fiore”*<sup>58</sup>. Y entronca *“a estos modos ya clásicos de interpretar y aplicar a la historia el simbolismo de Joaquín de Fiore”*, un nuevo modo, *“el más novedoso de todos, el de la Nueva Era, (New Age) , la ‘era de Acuario’, la época de la verdadera liberación espiritual”*<sup>59</sup>. En sentido similar, el Padre Sáenz se pregunta: *“¿Es puramente casual que los propulsores de la New Age, invocando una vez más el nombre de Joaquín, anuncien el fin de la era de Piscis (la era cristiana) y el ingreso en la Era de Acuario (la era metacristiana), la época en que se logrará la gran simbiosis de la ‘ciudadanía mundial’ y de ‘una sola gran religión universal’?”*<sup>60</sup>.

De Lubac finiquita su estudio sobre Joaquín de Fiore y su influencia en la modernidad, haciendo referencia a los que denomina *“neojoaquinitas contemporáneos”*. Luego de analizar las secuelas del “joaquinismo”, secularizadas, afirma que *“en esta segunda parte del siglo XX, asistimos a su resurgimiento en el seno de la propia Iglesia. Incluso parece que quiere obrar, en el interior de la Iglesia, un retorno en toda su fortaleza”*<sup>61</sup>. Ello se manifiesta en el intento de introducir **una dialéctica de oposición entre la Iglesia del pasado, declarada decrepita y superada ya para siempre, y la Iglesia del porvenir**, que presuntamente se manifestaría hoy en algunos lugares privilegiados, pletórica de juventud. Ello explica la actitud que, aún **dentro de la teología católica**, se evidencia en **teólogos que pretenden desembarazarse de la tradición**, un peso del que hay que librarse, y a tal proceso de actualización lo denominan **“liberación”**. Hoy, sostienen, es la edad del Espíritu Santo, la época de los carismas y de la libertad. El “Espíritu”, proclamado como libertador, *“se convierte en cualquier cosa”*<sup>62</sup>. Y reafirmando su apreciación, cita el ejemplo de Comblin, quien, en su *Teología de la Revolución*, se refiere expresamente a Joaquín de Fiore y, tras deplorar que los “teólogos oficiales” haya rechazado su doctrina, aprecia que **el Vaticano II ha adoptado “de alguna forma” su programa**<sup>63</sup>. De este modo, **el pensamiento de Joaquín se ha constituido también en antecedente de las pseudo-teologías de la liberación**, y su único error habría sido pensar que para “liberar a la Iglesia” era suficiente el solo impulso del Espíritu. **Esta interpretación ha permitido la convergencia “cristiano-marxista”, por una lado; y una “liberación de la teología”, por el otro, indicativa de un laborar teológico autónomo, autosuficiente, independiente de toda fidelidad a la Iglesia.**

La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore puede interpretarse como una posteridad realmente **“ideológica”**, con alcances en todo el ámbito de la cultura moderna. La Iglesia Católica ha reiterado, en múltiples ocasiones, en especial en el Magisterio actual, **la urgente necesidad de una auténtica evangelización, particularmente de nuestro mundo occidental, que paulatinamente ha abandonado sus raíces constitutivas**. Así, Juan Pablo II nos dice que unamos nuestras fuerzas *“para hallar nuevamente nuestras raíces y revivificar esos valores verdaderos que un día dieron a Europa su*



*unidad espiritual y alimentaron las lámparas radiantes de una civilización que ha sido de provecho a tantos otros pueblos de la Tierra*”<sup>64</sup>. Esta urgente tarea, tantas veces reclamada por el Papa, enfrenta, ya en el tercer milenio, **una civilización que ha llegado a proclamar la “superación” de sus basamentos cristianos, ahondando un proceso de secularización y, más aún, de desacralización de lo sagrado y sacralización de lo profano**. El mundo moderno abandona sus raíces, al negar sus valores constitutivos y proclamar su autonomía y autosuficiencia. La urgencia de la tarea es innegable. Juan Pablo II nos ha dado los instrumentos para enfrentar la realidad que nos acucia. Y en “Fides et Ratio”, como señalamos al principio, nos recuerda la *“novedad perenne del pensamiento de santo Tomás de Aquino”*. Pues bien, el Aquinense supo establecer el *“papel que el Espíritu Santo realiza haciendo madurar en sabiduría la ciencia humana”*<sup>65</sup>. Así, supo desentrañar el error teológico del **“joaquinismo”**, previendo las **secuelas trágicas de su desarrollo**. Y si hoy las secuelas del “joaquinismo” se han configurado en la historia como un **real elemento de descristianización**, tenemos en Santo Tomás, propuesto siempre por la Iglesia *“como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología”*<sup>66</sup>, una **guía insustituible** para enfrentar a este nuestro mundo actual, en los refastos constitutivos ideológicos que lo sostienen y que se imponen para la constitución de un “nuevo orden mundial”, radicalmente anticristiano.

Hugo Alberto Verdera  
Profesor de Filosofía del Derecho y Derecho Natural  
y de Doctrina Social de la Iglesia  
Pontificia Universidad Católica Argentina “Santa María de los Buenos Aires”

## CITAS

- <sup>1</sup> ERIC VOEGELIN, *Nueva ciencia política*, Editorial Rialp, Madrid, 1968, p. 175.
- <sup>2</sup> JUAN PABLO II, *Encíclica Fides et Ratio*, Nros. 43 y s.
- <sup>3</sup> Respecto a la cronología, v. JOSÉ IGNACIO SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Santo Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, Ediciones de la Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, España, 1979, p. 26, n 1. Joaquín nació en Céllico, aldea cercana a Cosenza, en Calabria, entre el 1130 y 1135, ingresó en la Orden del Cister, pero, considerando que la Orden de San Bernardo se había relajado en su disciplina original, se retiró a las montañas de Calabria, instalándose definitivamente en Fiore, donde fundó, con algunos de sus discípulos, un monasterio bajo la regla más rigurosa del Cister, extendiéndose luego su congregación por casi toda Italia. Las principales fuentes para las tesis de Joaquín son la *Introductorium* y el Capítulo V de la *Expositio in Apoclypsim* y la *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Libro V, Capítulo LXXXIV.
- <sup>4</sup> LEÓN DUJOVNE, *La Filosofía de la Historia en la Antigüedad y en la Edad Media*, Ediciones Galatea-Nueva Visión, Buenos Aires, 1958, p. 217.
- <sup>5</sup> KARL LÖWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la Filosofía de la Historia*, Aguilar, Madrid, 1956, p. 163.
- <sup>6</sup> JUAN CRUZ CRUZ, *Sentido del curso histórico. De lo privado a lo público en la historiología dialéctica*, Ediciones de la Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, España, 1991, p. 100.
- <sup>7</sup> Ibidem.
- <sup>8</sup> RUFUS JONES, *The Eternal Gospel*, Nueva York, 1937, pp. 3 y ss., (citado por KARL LÖWITH, o. c., p. 164-165).
- <sup>9</sup> Cf. JUAN CRUZ CRUZ, o. c., p. 100, nota 3. Ver JOSÉ I. SARANYANA, o. c., donde realiza un profundo análisis de la historia doctrinal de la polémica planteada.
- <sup>10</sup> Seguimos fundamentalmente la síntesis realizada por el Padre JULIO MEINVIELLE en su ya clásica obra *De la Cábala al Progresismo*, Editorial Calchaquí, Salta, República Argentina, 1970 pp. 188 y ss.
- <sup>11</sup> Ibidem, o. c., p. 186.
- <sup>12</sup> Ibidem.
- <sup>13</sup> Ibidem.
- <sup>14</sup> Así se expresa textualmente el documento del Concilio: “*Cap. 2. Del error del abad Joaquín. Condenamos, pues y reprobamos el opúsculo o tratado que el abad Joaquín ha publicado contra el maestro Pedro Lombardo, sobre la unidad o esencia de la Trinidad, llamándole hereje y loco, por haber dicho en sus sentencias: ‘Porque cierta cosa suma es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, y ella ni engendra ni es engendrada ni procede’. De ahí que afirma que aquél no tanto ponía en Dios Trinidad sino cuaternidad, es decir, las tres personas, y aquella común esencia, como si fuera la cuarta; protestando manifiestamente que no hay cosa alguna que sea Padre e Hijo y Espíritu Santo, ni hay esencia, ni sustancia, ni naturaleza; aunque concede que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son una sola esencia, una sustancia y una naturaleza. Pero esta unidad confiesa no ser verdadera y propia, sino colectiva y por semejanza, a la manera como muchos hombres se dicen un pueblo y muchos fieles una Iglesia...*” (Cf. ENRIQUE DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Editorial HERDER, Barcelona, España, N° 431, p. 155, Tercera reimpresión de la 31ª edición del *Henrici Denzinger Enchiridion Symbolorum*, publicada por la misma Editorial HERDER, en 1958),
- <sup>15</sup> JULIO MEINVIELLE, o. c., pp. 186-187.
- <sup>16</sup> KARL AUGUST FINK, *Joachim von Fiore*, citado por LEÓN DUJOVNE, o. c., p. 219.
- <sup>17</sup> HENRI DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, t. I, Editorial Encuentro, Madrid, 1989, pp. 65-66. Ver la excelente recesión del Padre Alfredo Sáenz en Revista Gladius, Nros. 17 (Abril 1990, pp.161-166) y 24 (Agosto 1992, pp. 175-179).
- <sup>18</sup> Ibidem, *Exégèse médiévale*, II, 1, Coll. Théologie 42, París 1961, p. 558.
- <sup>19</sup> JUAN CRUZ CRUZ, o. c., p. 104. Señala el autor que esto se desprende del acta de condenación por la comisión cardenalicia de Anagni en 1255 (v. p. 103).
- <sup>20</sup> KARL LÖWITH, o. c., p. 171. Y concluye su análisis afirmando: “*las aplicaciones políticas de las profecías históricas de Joaquín no fueron previstas ni buscadas por él. Constituyen, no obstante, plausibles consecuencias de su esquema general: porque al abrir las puertas a una revisión fundamental de mil años de historia y teología cristiana, proclamando una nueva y última dispensación, Joaquín puso implícitamente en tela de juicio, no sólo la autoridad tradicional de la Iglesia, sino también el orden temporal*” (p. 174).
- <sup>21</sup> JOSÉ IGNACIO SARANYANA, o. c., p. 126.
- <sup>22</sup> SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 1, artículos. 9 y 10; en el *Suplemento de la Suma Teológica*, q. 77 a. 2; y en el *Quodlibetum VII*, q. 6.
- <sup>23</sup> Ibidem.
- <sup>24</sup> Ibidem, Escribe el Aquinense: “*El Abad del monasterio de Fiore, Joaquín, consideró herética la doctrina del Maestro (a Pedro Lombardo), no comprendiendo bien sus palabras, ya que no estaba preparado para tratar con rigor los aspectos más sutiles de las verdades de la fe. Y así le imputó el haber introducido una cuaternidad en Dios, como si aquél hubiera concebido tres Personas y una esencia común; y pensó que el Maestro Pedro entendía la esencia como algo distinto de las tres*

- Personas, de modo que tal esencia vendría a constituir una cuarta entidad” (Expositio in II Decretalem, en Opera omnia, ed. L. Vivés, París, 1876, vol. 27, p. 435).*
- <sup>25</sup> Ibidem.
- <sup>26</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 39, a. 5.
- <sup>27</sup> Ibidem, I-II, q. 106, a. 4.
- <sup>28</sup> Ibidem, I-II, q. 106, a. 4, 1.
- <sup>29</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 106, a. 4, ad. 1.
- <sup>30</sup> Ibidem, I-II, q. 106, a. 4, ad. 2.
- <sup>31</sup> Ibidem.
- <sup>32</sup> Ibidem, I-II, q. 106, a. 4, 3.
- <sup>33</sup> Ver el análisis que realiza JOSÉ IGNACIO SARANYANA, o. c., pp. 134-136, donde atribuye al argumento elementos elaborados por Gerardo de Borgo de San Donnino, que no serían exactamente los del Abad de Fiore. No obstante, valorando la excelente y erudita elaboración de Saranyana, lo real es que el Magisterio de la Iglesia y Santo Tomás de Aquino no realizan diferenciaciones, sino que, respetando las personas, valoran y juzgan, en ejercicio auténtico y caritativo, las doctrinas joaquinistas en sus implicancias teológicas y, por ende, en sus incidencias en el desarrollo del plan teológico de la historia.
- <sup>34</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 106, a. 4, ad. 3.
- <sup>35</sup> Ibidem, I-II, q. 106, a. 4, ad. 4.
- <sup>36</sup> Ibidem, I-II, q. 106, a. 4, 4.
- <sup>37</sup> Ibidem, I-II, q. 106, a. 4, *Respondeo*.
- <sup>38</sup> JOSEF RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventuras*, p. 119, citado por SARANYANA, o. c., p. 139.
- <sup>39</sup> JULIO MEINVIELLE, o. c., p. 189. Escribe el Padre Julio al respecto que “*la historia está ya, en principio, cerrada en su ámbito. Al estado de vía, camino, historia, vendrá la patria. Ningún acontecimiento nuevo ha de acaecer, entonces. Todo lo que se refiere a la salud del hombre ha acontecido ya plenamente. Es inútil indagar los tiempos, como si algo hubiera de venir. Todo lo que pase, o haya pasado, o hay de pasar, no añadirá nada para la salud. Tendrá un valor puramente humano. No pertenece a la necesidad de salud*”(…) *La historia no tiene por qué seguir una teología trinitaria. La revelación nada enseña al respecto y sobre ella nada podemos saber si Dios no nos lo revela. El curso de la historia no está determinado necesariamente, sino que depende de la voluntad de Dios, que ha elegido libremente uno determinado sobre un número infinito de posibilidades. Finalmente, la historia no tiene una coherencia lógica determinada, sino que depende de la acción libre del hombre bajo la acción también libre de Dios. La historia no tiene sentido para nosotros, sino sólo para Dios”* (pp. 189-190).
- <sup>40</sup> HENRI DE LUBAC, o. c., p. 15.
- <sup>41</sup> Ibidem, p. 18.
- <sup>42</sup> Ibidem, p. 16 y nota 1.
- <sup>43</sup> HENRI DE LUBAC, o. c., p. 67 (los subrayados son nuestros).
- <sup>44</sup> ERIC VOEGELIN, *Nueva ciencia política*, Editorial Rialp, Madrid, 1968, p. 175.
- <sup>45</sup> ERIC VOEGELIN, o. c., p. 175 de la edición castellana y p. 111 de la edición francesa.
- <sup>46</sup> Ibidem, p. 175 y 112, respectivamente.
- <sup>47</sup> JULIO MEINVIELLE, o. c., p. 283.
- <sup>48</sup> ERIC VOEGELIN, o. c., pp. 186 y 119, respectivamente.
- <sup>49</sup> ALFREDO SÁENZ, *Revista Gladius*, N° 17, p. 164 (ver nuestra nota 20).
- <sup>50</sup> JUAN CRUZ CRUZ, o. c., p. 105.
- <sup>51</sup> Ibidem.
- <sup>52</sup> Ibidem.
- <sup>53</sup> Ibidem, pp. 105-106.
- <sup>54</sup> ANÍBAL E. FOSBERY O. P., *La Cultura Católica*, Editorial Tierra Media, Buenos Aires, 1999, pp. 470-493.
- <sup>55</sup> Ibidem, p. 472.
- <sup>56</sup> Ibidem, p. 492.
- <sup>57</sup> Ibidem, pp. 492-493.
- <sup>58</sup> Ibidem, p. 486.
- <sup>59</sup> Ibidem, p. 487.
- <sup>60</sup> ALFREDO SÁENZ, o. c., *Revista Gladius* N° 24, p. 179.
- <sup>61</sup> HENRI DE LUBAC, o. c., t. II, p. 414.
- <sup>62</sup> Ibidem, p. 415.
- <sup>63</sup> Cf. HENRI DE LUBAC, o. c., 416.
- <sup>64</sup> JUAN PABLO II, *Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales Europeas*, del 2 de enero de 1986.
- <sup>65</sup> JUAN PABLO II, *Encíclica “Fides et Ratio”*, N° 43.
- <sup>66</sup> Ibidem.